❖ *INTRODUÇÃO* ❖

HISTÓRIA E PARADIGMAS RIVAIS

Ciro Flamarion Cardoso

A questão e uma escolha

Neste limiar do século XXI, vivemos segundo muitos uma crise de civilização, simbolizada talvez em forma adequada pela maneira com que se encara hoje em dia a dupla conceitual cultura/civilização.

Foi no século XVIII que filósofos franceses e alemães começaram a empregar o termo cultura, de início restrito a assuntos agrícolas, para referir-se ao progresso material e mental da humanidade: a "cultura da terra" proporcionava, portanto, uma metáfora para a "cultura de si mesmo", numa tradição que desembocaria, no século XX, na formulação antropológica do homem como um animal autodomesticado — a idéia, bem exposta pelo arqueólogo Gordon Childe, de que "o homem faz-se a si próprio".[1]

Se tanto franceses quanto alemães estiveram presentes na gestação do conceito de cultura — que seria adotado pela nascente disciplina antropológica em 1871 através de E.B. Tylor,[2] no Brasil poucos historiadores se dão conta, segundo creio, de uma divergência que, também desde o século XVIII mas de forma mais clara posteriormente, se estabeleceria entre as maneiras francesa e alemã de conceber a relação entre as noções de cultura e civilização.

Na vertente francesa, a civilização, termo sem dúvida ainda mais polissêmico do que cultura, foi vista tradicionalmente numa perspectiva evolucionista e otimista. As civilizações seriam "altas culturas" caracterizadas pela urbanização, a escrita, o desenvolvimento das ciências, a metalurgia, o surgimento de um poder separado do parentesco (o Estado), o desenvolvimento da divisão social do trabalho e das diferenças de *status* entre indivíduos e grupos — e outros traços ainda, já que houve inúmeras teorias, assim como muitas divergências a respeito de como definir a civilização. O que me importa, aqui, é que a civilização era vista como uma forma superior de cultura, a culminação de etapas sucessivas como, por exemplo, no caso de Lewis Henry Morgan (1818-1881), selvajaria-barbárie-civilização; e tal culminação era considerada positivamente.[3]

Na vertente alemã, cultura designou habitualmente os costumes específicos de sociedades individualmente tomadas, em especial os modos de vida de mudança muito lenta (rurais ou tribais) que serviam de base à coesão social, em oposição à civilização definida como urbana, cosmopolita e rápida em suas transformações; sendo a primeira valorada positivamente, mas não assim a segunda. Tais idéias viriam a corporificar-se sobretudo na obra monumental que o etnólogo alemão Gustav Klemm dedicou à história cultural da humanidade.[4] Diga-se de passagem que ignorar esta oposição básica de perspectivas entre as visões francesa e alemã dificulta, entre outras coisas, o entendimento da corrente paramarxista conhecida como Escola de Frankfurt.

Uma das opções possíveis para definir o deslocamento de

paradigma na área das humanidades e das ciências sociais que se liga, em nosso século, a um processo mais ou menos longo cuja fase decisiva parece ter sido 1968-1989 consistiria em vê-lo como uma vitória do corte interpretativo de origem alemã sobre o de origem francesa, sintetizando o que muitos pensadores contemporâneos vêem como o fim de uma longa fase na história dos homens e suas visões de mundo, começada com o Renascimento e intensificada com o Iluminismo: donde a designação usual deste fim de século como inaugurando um período pós-moderno. Alguns autores, mais radicalmente, encaram a questão central como sendo o colapso iminente da civilização *qua* civilização; ou seja, o fim de uma fase ainda mais longa, que se vinha desenvolvendo há uns cinco milênios. É o que pensava, já em 1971, o antropólogo Paul Bohannan.[5]

E evidente que tal mudança de paradigma não deixou de afetar a história, entendendo neste caso esta última (um termo polissêmico) como a disciplina histórica. E o fez num sentido bem caracterizado metaforicamente pelo historiador norte-americano da música Leo Treitler, partidário do enfoque hermenêutico; tendo sua metáfora a vantagem de evitar o anticientificismo obscurantista tão presente em muitos dos cultores da autodenominada *Nova História* (ao verem na ciência uma manifestação do poder entendido à maneira de Nietzsche). Treitler recomenda que raciocinemos sobre a história humana

> "... não como se fosse um ponto central em avanço que elimina tudo à sua volta enquanto se move, mas sim, mais de acordo com a tentativa revolucionária de Darwin — ainda não de todo exitosa —, reorientando o enfoque do historiador das propriedades modais de grupos para a efetiva variação existente no seio das próprias coisas (...)"[6]

A formulação acima parece-me adequada para sintetizar a ambição central da Nova História, já que ela é a "história em migalhas", preocupada centralmente com a diversidade dos objetos e a alteridade cultural, entre sociedades e dentro de cada uma delas.

Assim, a escolha, neste capítulo inicial de um livro que tem a pretensão de mapear seletivamente o estado atual da disciplina histórica de um modo que se espera será útil aos estudantes, professores e pesquisadores que atuam no setor dos estudos históricos, consiste em adotar, até por razões de economia de espaço, uma perspectiva macro-teórica: apresentar a disciplina histórica hoje a partir da oposição entre dois paradigmas polares, chamando-os de "iluminista" e "pós-moderno", respectivamente. A escolha oposta seria partir da própria historiografia, em forma empírica, o que levaria sem dúvida a enfatizar a diversidade, não as identidades e oposições mais centrais. No meu corte, o que se perde em detalhe e o risco que se corre de minimizar as diferenças são compensados, segundo creio, por maior clareza no tocante às questões maiores de tipo epistemológico e teórico. Seja como for, nos capítulos seguintes do livro, a variedade e a diversidade serão devidamente apreciadas.

O paradigma "iluminista"

O paradigma ora ameaçado em sua hegemonia ou, segundo os cultores mais radicais da Nova História, já destronado pode ser chamado de "moderno" ou "iluminista". Opôs-se, neste século, durante várias décadas e com bastante sucesso, ao historicismo em suas várias vertentes — incluindo aquelas de Benedetto Croce e R.G. Collingwood — e ao método estritamente hermenêutico ou interpretativo que tal corrente propugnava. Fê-lo em nome da

razão e do progresso humano, em uma perspectiva que pretendia estender aos estudos sociais o método científico. Em história, o marxismo (ou um certo marxismo, já que eu não incluiria aqui, por exemplo, a Escola de Frankfurt, a meu ver integrante do paradigma "pós-moderno") e o grupo chamado dos *Annales* no período 1929-1969 foram suas vertentes mais influentes e prestigiosas.

Os historiadores filiados a este paradigma — cujo domínio sobre os estudos históricos foi máximo entre talvez 1950 e 1968, mas nunca total — escrevem uma história que pretendem científica e racional. Seu ponto de partida na produção de conhecimentos é, no mínimo, hipotético (a "história-problema" dos *Annales),* às vezes hipotético-dedutivo (se bem que isto raramente se pratique com rigor, mesmo porque muitos historiadores carecem de uma formação que a tanto os habilite), sempre racionalista. Acreditava-se que, fora de tal atitude básica, o saber histórico não responderia às demandas surgidas da práxis social humana no que tange à existência e à experiência dos seres humanos no tempo, nem seria adequado no enfoque da temporalidade histórica como objeto. As tendências filosóficas fundadoras vinham dos séculos XVIII e XIX — sendo este último aquele em que a história surgiu como disciplina reconhecida acadêmica e profissionalmente. Viram-se reforçadas, no século XIX e neste, pelo emprego de modelos macro-históricos e teorizantes: estes podiam ser distintos e até opostos entre si, mas voltavam-se sempre para a inteligibilidade, a explicação, a expulsão ou pelo menos a delimitação do irracional, do acaso, do subjetivo. Exemplificam tais modelos o evolucionismo (em diversas modalidades), o marxismo, o weberianismo, algumas das vertentes estruturalistas. Trata-se de uma história analítica, estrutural (e mesmo macroestrutural), explicativa (na prática, ainda em casos como o de Weber que pretendia praticar uma "ciência da compreensão", e não "da explicação") — sendo estes alguns dos aspectos centrais de sua racionalidade, sua cientificidade assumida.[7]

Permitir-me-ei resumir muito a apresentação dos elementos essenciais deste paradigma em suas manifestações mais influentes entre os historiadores — o marxismo e o grupo dos *Annales* —, posto que em diversas ocasiões, como autor ou co-autor, já me pronunciei a respeito.[8]

A visão marxista da história foi adequadamente sintetizada por Adam Schaff nos pontos seguintes, nos quais, segundo afirma, o marxismo estabelece:

> "1. Que a realidade social é mutável,
> 2. Que esta mudança é submetida a leis cujo reflexo são as leis dinâmicas da ciência (histórica),
> 3. Que as mudanças conduzem a estados periódicos de equilíbrio relativo, cuja característica não é (...) a ausência de qualquer mudança, mas sim a duração relativa de suas 'formas' e 'relações recíprocas' (hoje expressaríamos isto mais precisamente com as palavras: *da estrutura do sistema).*"[9]

Mesmo se raramente realizada na prática em forma adequada, devido à séria dificuldade que envolve para o pesquisador, a ambição do marxismo é, então, a reunião num único movimento do pensamento dos enfoques genético e estrutural das sociedades; com efeito, trata-se de obter uma visão ao mesmo tempo holística (estrutural) e dinâmica (relativa ao movimento, à transformação) das sociedades humanas, como bem

entendeu Jerzy Topolski.[10]

O conhecimento que se pretende conseguir basear-se-á num modelo epistemológico que difere tanto do que formula o sujeito do conhecimento como passivo, limitando-se a refletir a realidade exterior, quanto do que limita ao sujeito todo o aspecto ativo no processo do conhecimento. Tal modelo é chamado *de teoria modificada do reflexo,* a qual postula, entre o sujeito que conhece e aquilo que é conhecido, a mediação da prática (trabalho, práxis, produção: devendo tais termos entender-se em sua acepção mais ampla).[11] No caso específico da história, a conseqüência desta teoria do conhecimento é que, como os processos passados não podem transformar-se, nós os conhecemos através de transformações constantes de suas imagens consecutivas, em função das mudanças que intervêm na práxis atual. Deve notar-se que isto não se confunde com o relativismo dos historicistas, já que a teoria marxista do conhecimento é um realismo (o objeto do conhecimento histórico não é constituído pelo sujeito: a práxis atual intervém na apropriação cognitiva de algo que existe por si mesmo e pode ser conhecido): trata-se, mais exatamente, da concepção da verdade científica como limite absoluto a que tendem verdades relativas ou parciais cujo alcance maior ou menor depende do tipo de conhecimento histórico que permite a prática social de cada época ou fase. Outrossim, o estudo das estruturas presentes, com a finalidade de orientar a práxis social relativamente a elas, conduz à percepção de fatores formados no passado, cujo conhecimento é útil para a atuação na realidade de hoje. Assim, a teoria marxista do conhecimento implica necessariamente uma vinculação epistemológica dialética entre presente e passado. Um livro de Jean Chesneaux pretendeu extremar esta relação, interpretando a mediação do trabalho, da prática e da produção no processo do conhecimento como algo que deve significar pôr a história — estrita e história — estrita e pragmaticamente — a serviço direto de uma militância política qualquer, desde que revolucionária e popular.[12]

Deve notar-se que a preocupação holística do marxismo transcende, mesmo, a esfera estritamente humana. Natureza e história humanas aparecem como subsistemas da realidade do mundo, ambos em movimento dialético autodeterminado mas, por outro lado, vinculados um ao outro. É assim que a principal contradição dialética reconhecida pelo materialismo histórico marxista é a que se estabelece entre o homem (sócio-historicamente determinado: daí a teoria das classes sociais, no caso das sociedades pós-tribais) e a natureza, e se resolve no desenvolvimento das forças produtivas. As outras contradições centrais ligam, como se sabe: a dinâmica das forças produtivas ao caráter conservador das relações de produção e a determinação em última instância pela base econômica à autonomia relativa dos diversos níveis da superestrutura. Da análise integrada dessas contradições é que surgem conceitos fundamentais como: modo de produção, formação econômico-social, classes sociais.[13]

Além de ser uma corrente evolucionista em sua visão da história humana — um dos esforços maiores dos marxistas do século XX foi no sentido de mostrar, a meu ver com sucesso, que se trata de um evolucionismo complexo, multilinear, que não exclui estagnações e retrocessos, ao contrário do que ocorria na vulgata stalinista —,[14] o marxismo fala correntemente de leis (tendenciais) da história, atinentes às formas de relacionar-se dos diferentes níveis do social em movimento, e das sociedades com a natureza. A possibilidade disto vem de que, por não ser o devir social planejado em sua totalidade — ou seja, não sendo a história

algo que os homens façam "segundo uma vontade coletiva e um plano coletivo" —, "as colisões entre as inúmeras vontades e ações individuais criam no campo da história um estado de coisas muito semelhante ao imperante na natureza inconsciente".[15] Assim sendo, é possível ao mesmo tempo reconhecer que na história humana os participantes têm consciência; e que o curso da história é governado por leis objetivas e cognoscíveis. Outra razão disto é o fato de os homens não poderem escolher livremente — com independência das circunstâncias — as suas forças produtivas, pois toda força produtiva é o produto de uma atividade anterior (e as forças produtivas evoluem com relativa lentidão). Em outras palavras, em cada momento, as lutas sociais que determinam a configuração que terá a sociedade estudada, incluindo os aspectos mais conscientes e voluntários dessas lutas, não se travam no vácuo, livres de determinações, mas, pelo contrário, no interior de uma delimitação estrutural herdada da história anterior e que não há como transformar *in totum* num período curto por simples atos de vontade. Assim, as estruturas em questão impõem limites ao que é ou não possível em cada momento.

O impacto do marxismo sobre os historiadores profissionais não se fez sem dificuldades; e estas não foram principalmente teóricas ou acadêmicas. Eis aqui o que diz, sobre o caso francês, Le Roy Ladurie:

> "A influência marxista foi capital e ao mesmo tempo bastante oculta. Simplesmente porque, há cinqüenta anos, ser marxista na universidade francesa não era bem visto, sobretudo se houvesse preocupação em fazer carreira."[16]

Segundo Geoffrey Barraclough, que não era marxista:

> "A influência crescente do marxismo deve-se principalmente ao fato de que oferecia a única base verdadeiramente satisfatória para um ordenamento racional dos dados complexos da história da humanidade."[17]

Em contraste, o mesmo historiador acha, sobre os *Annales:*

> "O que é preciso sobretudo lembrar a propósito desta nova concepção da história, e que mais contribuiu para que fosse amplamente aceita, é que não procurava impor um novo dogma, nem uma nova filosofia da história, mas sim convidava os historiadores a que mudassem seus modos de trabalhar e seus métodos; ela não os amarrava a uma teoria rígida, mas sim abria-lhes novos horizontes."[18]

De fato, mais do que da revista *Annales,* trata-se daquilo que Eric Hobsbawm chamou de *nouvelle vague* da historiografia francesa: a revista foi núcleo e ponto de encontro, mas há historiadores da maior importância, como Ernest Labrousse, que foram periféricos em relação à orientação do grupo dirigente do periódico.[19]

Baseando-me em síntese de minha autoria já antiga, eis aqui o que vejo como pontos básicos quanto à tendência ora em foco:

1. A crença no caráter científico da história, que no entanto é uma ciência em construção: isto conduziu, em especial, à afirmação da necessidade de passar de uma "história-narração" a uma "história-problema" mediante a formulação de hipóteses de trabalho.

2. O debate crítico permanente com as ciências sociais, sem reconhecer fronteiras entre elas que sejam estritas e definitivas; sendo menos estruturada que tais ciências, a história delas importou problemáticas, conceitos, métodos e técnicas, incluindo, desde 1930, a quantificação sistemática e o uso de modelos em certas áreas — cada vez mais numerosas — de estudos históricos,

movimento ampliado ainda pela generalização dos computadores.

3. A ambição de formular uma síntese histórica global do social, explicando a vinculação existente entre técnicas, economia, poder e mentalidades, mas também as oposições e as diferenças de ritmo e fase entre os diferentes níveis do social.

4. O abandono da história centrada em fatos isolados e também uma abertura preferencial aos aspectos coletivos, sociais e repetitivos do sócio-histórico, substituindo a anterior fixação em indivíduos, elites e fatos "irrepetíveis": daí o interesse maior pelas temáticas econômicas, demográficas e relativas às mentalidades coletivas.

5. Uma ênfase menor do que no passado nas fontes escritas (embora elas continuem sendo as mais usadas, no conjunto, pelos historiadores, sem excluir os dos *Annales),* favorecendo a ampliação do uso da história oral, dos vestígios arqueológicos, da iconografia etc.

6. A tomada de consciência da pluralidade dos níveis da temporalidade: a curta duração dos acontecimentos, o tempo médio (e múltiplo) das conjunturas, a longa duração das estruturas; além de que o próprio tempo longo, estrutural, é diferencial em seus ritmos dependendo de quais estruturas se trate (o mental, por exemplo, muda mais lentamente do que o econômico, e este mais do que o técnico).

7. A preocupação com o espaço, primeiro por meio da tradicional ligação com a geografia humana; depois, através da história, ainda mais espacialmente pensada, inaugurada com os estudos de mares e oceanos: o Mediterrâneo de Fernand Braudel, o Atlântico de Frédéric Mauro, o Atlântico e o Pacífico de Pierre e Huguette Chaunu etc.; e, o tempo todo, a sólida tradição francesa da história regional.

8. A história vista como "ciência do passado" e "ciência do presente" ao mesmo tempo: a história-problema é uma iluminação do presente, uma forma de consciência que permite ao historiador — homem de seu tempo —, bem como aos seus contemporâneos a que se dirige, uma compreensão melhor das lutas de hoje, ao mesmo tempo que o conhecimento do presente é condição *sine qua non* da cognoscibilidade de outros períodos históricos.[20]

Talvez seja bom recordar aqui duas coisas. A primeira é o fato de que, neste momento, estou falando dos *Annales* exclusivamente de 1929 até 1969: ao deixar Braudel a direção da revista, ela começou a sofrer considerável mudança de rumos, além de baixar de nível. A segunda é que, embora a expressão *Nova História* seja aplicada com freqüência a Bloch, Febvre e sucessores imediatos merecidamente, aqui a reservarei exatamente aos *Annales* posteriores a 1969, já que a tendência diferente que a revista desde então passa a simbolizar escolheu chamar a si mesma de *Nova História* (escolheu também reivindicar uma continuidade com os *Annales* de Bloch, Febvre e Braudel na qual não acredito).

A comparação das características gerais do grupo dos *Annales* com a concepção histórica do marxismo permite notar sem dificuldade numerosos e importantes pontos comuns, em grande parte explicáveis pela "influência oculta do marxismo" de que fala Le Roy Ladurie em passagem que citei anteriormente. Eis aqui os principais:

1. O reconhecimento da necessidade de uma síntese global que explique tanto as articulações entre os níveis que fazem da sociedade humana uma totalidade estruturada quanto as especificidades no desenvolvimento de cada nível.

2. A convicção de que a consciência que os homens de determinada época têm da sociedade em que vivem não coincide com a realidade social da época em questão.

3. O respeito pela especificidade histórica de cada período e sociedade (por exemplo, as leis econômicas só valem, em princípio, para o sistema econômico em função do qual foram elaboradas).

4. A aceitação da inexistência de fronteiras estritas entre as ciências sociais (sendo a história uma delas), se bem que o marxismo seja muito mais radical quanto à unidade delas.

5. A vinculação da pesquisa histórica com as preocupações do presente.

6. Alguns dos membros do grupo dos *Annales* — mas nem todos, nem a maioria — aproximaram-se à noção marxista da determinação em última instância pelo econômico.[21]

Há, na verdade, muito maior compatibilidade entre o marxismo e as idéias do grupo dos *Annales* do que do primeiro com tendências supostamente marxistas, como as de Louis Althusser e seguidores ou as da chamada Escola de Frankfurt. Mas há também diferenças. A mais importante é, provavelmente, a pouca inclinação teórica dos historiadores dos *Annales* e o fato de não disporem de uma teoria da mudança social.[22]

Passando agora às críticas de que foi objeto o paradigma que acabo de resumir, sobretudo após 1968, deve notar-se que minha opção, ao formular este capítulo, faz com que se distingam as objeções ao paradigma como um todo daquelas mais específicas dirigidas ao marxismo. O grupo dos *Annales,* refratário em grande medida às tomadas de posição explicitamente teóricas, foi com menor freqüência alvo de disputas do tipo que aqui mais me interessa (e, quando o foi, tal ocorreu da parte de marxistas, configurando debates intraparadigmáticos, não entre paradigmas).

Um primeiro grupo de críticas ao paradigma "iluminista" em seu conjunto tem um caráter amplo — filosófico e epistemológico — que, até certo ponto, deriva de um abandono dos pontos de referência filosóficos até então preferidos (a alternativa: Hegel e Marx de um lado ou Kant do outro), inseridos no grande âmbito do racionalismo moderno, em favor de outros que são semi-racionalistas (Karl Popper, Noam Chomsky) ou irracionalistas (Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger e, no campo da filosofia da ciência, P. Feyerabend e Thomas Kuhn).

Tal arcabouço filosófico é usado em oposição ao evolucionismo e à noção de progresso que, em outro nível, apóia-se em argumentos tirados da história do século XX — armas químicas e atômicas, o nazismo com seus fornos crematórios e câmaras de gás, guerras mundiais e genocídios em áreas mais restritas, destruição do meio ambiente, uso das tecnologias modernas (incluindo as de comunicação) no sentido da desumanização e da massificação etc. — e resulta na proposta de um abandono da idéia de progresso ligado à desilusão radical com uma história recente que estaria mostrando que a modernização, o racionalismo, a ciência (com freqüência, aliás, confundida com a tecnologia, que é coisa bem diferente) não foram fatores de libertação e felicidade, e sim, pelo contrário, geraram monstros. Este conjunto de críticas desemboca, metodologicamente, na contestação da possibilidade de explicação racional do social, do humano, que não passaria de uma ilusão cientificista desprovida de conteúdo efetivo, mas perniciosa porque em torno dela se constituiria um saber terrorista a serviço do poder (agora entendido à maneira nietzscheana) e evacuador de outros saberes. No plano temático, em função do anterior, objeta-se ao marxismo e aos *Annales* a ausência ou insuficiência de suas preocupações

com o indivíduo, o subjetivo, devido a uma obsessão pelo que é estrutural e transindividual, e com o poder: no âmbito do marxismo, por limitar-se este a uma teoria da tomada do poder político, sendo insuficientes suas indicações acerca da noção mesma de poder; no caso dos *Annales,* como resultado indesejável de suas polêmicas contra uma história tradicional de corte político-militar.[23]

Às vezes se tentou usar a ciência contemporânea — na verdade, a interpretação dela por determinada corrente da filosofia da ciência —, mais especialmente a teoria quântica da física, no sentido de demonstrar a impossibilidade de sustentar, hoje em dia, as noções de causalidade, objetividade científica, determinação ou realismo. Isto, no entanto, foi feito em formas que mostram deficiência de informação; em especial da parte dos historiadores, vítimas às vezes de sua falta de preparo científico e filosófico, que os faz embarcar nas canoas que lhes pareçam ir no sentido por eles pretendido, sem verificar se estão ou não furadas: com efeito, é freqüente que esgrimam argumentos envelhecidos, além de conhecidos só de segunda mão. Assim, por exemplo, boa parte dessa argumentação pretensamente científica ou baseada na ciência apóia-se na Escola de Copenhague da filosofia da ciência, que há umas décadas dava a impressão de representar a interpretação ortodoxa em matéria de teoria quântica, mas hoje em dia faz água por todos os lados, razão pela qual suas posições indeterministas, subjetivistas e anti-realistas em nada ajudariam já a embasar a linha de discussão pretendida.[24] Às vezes a coisa é ainda pior: a crítica à ciência e sua objetividade parece referir-se a uma ciência à maneira de Newton ou de Laplace, o que, como é óbvio, carece de sentido neste final de século XX em que ninguém sustenta posições assim.

É evidente que, por razões ideológicas, mesmo cientistas naturais podem usar a ciência, no debate com o paradigma de que estamos tratando, em especial com o marxismo, inadequadamente. Jacques Monod, prêmio Nobel de Biologia, ataca, por exemplo, a teoria marxista do reflexo, não somente reduzindo-a à forma que tinha no século XIX, sem levar em conta suas modificações e correções posteriores (que ao parecer desconhece), mas também pretendendo que progressos científicos de nosso século invalidariam quaisquer teorias epistemológicas do reflexo:

> "... os progressos da neurofisiologia e da psicologia experimental começam a revelar-nos alguns dos aspectos, pelo menos, do funcionamento do sistema nervoso. O bastante para que seja evidente que o sistema nervoso central não pode, sem dúvida nem deve, entregar à consciência uma informação que não esteja codificada, transposta, enquadrada em normas preestabelecidas: em suma, assimilada e não simplesmente restituída".[25]

Ora, esta interpretação contém implicitamente uma falácia tomada como postulado: a de que qualquer codificação signifique necessariamente não somente uma seleção, mas sim uma deformação da coisa codificada. O que não é a opinião dos especialistas acerca da reconstrução da estrutura do mundo real no cérebro dos seres vivos; muito especialmente no cérebro dos primatas e, mais ainda, no do primata humano.[26]

Pode destacar-se, ainda, alguma supersimplificação deformadora em outras críticas específicas ao marxismo. Um bom exemplo é a questão da determinação em última instância dos níveis superestruturais pela infra-estrutura. Quase sempre, tal discussão trata Marx e Engels como se fossem perfeitos imbecis que teriam pretendido ver a base econômica, absurdamente, como

uma espécie de glândula capaz de gerar idéias e instituições, ao não considerar, entre outros pontos, os esclarecimentos de Engels acerca da diferença entre forma e conteúdo das superestruturas, ocasião em que diz com todas as letras que, no tocante ao "político, jurídico, filosófico, teológico", o que há é:

> "... um material que se formou independentemente, por obra do pensamento de gerações anteriores e que atravessou no cérebro dessas gerações sucessivas um processo próprio e independente de evolução".[27]

Isto não quer dizer que inexistam críticas válidas à noção marxista da determinação em última instância pela base: mas derivam de algo muito diferente, ou seja, do fato de que hoje é impossível ver o "ideal" e o "material" como *loci* de uma metáfora topográfica; e, portanto, não há como separar de fato "base" de "superestrutura". As forças produtivas, por exemplo, implicam necessariamente e ao mesmo tempo o ideal e o material; e o mesmo se pode dizer do que Engels chamava de "esferas ideológicas que flutuam ainda mais alto no ar: a religião, a filosofia etc.".[28] Tem razão o arqueólogo Lamberg-Karlovsky ao afirmar acerca da dicotomia material/ideal:

> "Tal dicotomia falseia a sua relação dialética. A construção de sentido e o uso de símbolos é, inerentemente, um assunto que implica a construção de interesses políticos e econômicos, enquanto as preocupações de uma economia política são, inerentemente, conflitos sobre significados e símbolos."[29]

O desafio maior que enfrenta o paradigma de que estou tratando é outro, porém, que vai além do marxismo tomado isoladamente, ao afetar qualquer visão holística do social; e tem a ver muito diretamente com os historiadores, por referir-se ao sentido ou ausência de sentido da história. Refiro-me às afirmações, correntes hoje em dia, da impossibilidade de surgimento de novas ideologias globais e novas teorias holísticas do social, no que vem sendo chamado de "fim da história" (entenda-se: tanto a história que os homens fazem, se se pretender perceber nela algum sentido, quanto a história que os historiadores escrevem, entendida como uma explicação global do social em seu movimento e em suas estruturações).[30] A melhor resposta a tal desafio seria, é claro, produzir uma teoria holística do social que, escapando à parte fundamentada das críticas feitas às teorias disponíveis, desse conta das sociedades de hoje — o que a qualificaria também para o entendimento das sociedades passadas. Por que isto não ocorreu ainda?

Parece-me que, nesse particular, as ciências sociais, entre elas a história, estão numa situação análoga à das ciências naturais por volta de 1890. Naquela época, haviam-se já acumulado críticas numerosas e irrespondíveis às teorias vinculadas a uma visão newtoniana do universo. Mas só a partir de 1900, com a teoria quântica e depois a relatividade, um novo paradigma começaria a esboçar-se. Os últimos anos do século XIX caracterizaram-se, então, por um mal-estar teórico e epistemológico entre os cientistas naturais, similar ao dos cientistas sociais da atualidade: com o agravante, para estes últimos, de que as teorias disponíveis caducaram sobretudo porque o próprio objeto central — as sociedades humanas contemporâneas — mudou muito intrinsecamente. Ou melhor, o que nos leva ao cerne do problema: ainda está mudando radicalmente, mas em um processo que, se já revela alguns de seus aspectos e potencialidades, longe está de haver chegado ao fim e portanto de manifestar todas as suas conseqüências. Vivemos com um pé num mundo ainda presente mas em vias de

superação (o das primeiras revoluções industriais, com suas concentrações fabris e urbanas, com sua ênfase na palavra escrita, com suas lutas sociais específicas e conhecidas) e o outro pé num mundo que ainda está nascendo (no qual o computador, ao generalizar-se em conjunto com elementos tecnológicos como o fax, os processos digitais de armazenagem e comunicação de informações e a robótica, poderá perfeitamente tornar anacrônicas as concentrações fabris e urbanas; em que a primazia da palavra escrita vê-se contestada; em que as lutas sociais mudam de forma e de objetivos). Como teorizar, nestas condições, sobre as sociedades vistas holisticamente, se elas estão em pleno devir para se tornarem "outras", se bem que no quadro, ainda, do capitalismo? A inabilidade, até o momento, de o fazer, eis o que mais dá força às concepções de dissolução da história em múltiplas histórias e do abandono dos grandes *tournants* históricos como a Revolução Francesa.

A perspectiva do historiador deveria torná-lo imune a mais este "fim da história" — em função da prosperidade de pós-guerra, que durou umas três décadas, não ouvimos falar de outro fim da história, especificamente o conto do fim das crises capitalistas, o que desde o primeiro choque do petróleo, tornou-se uma piada e hoje está de todo esquecido? —, além de que o fato mesmo da ausência de solução a problemas como o desemprego, a miséria, a exploração social e a punção de recursos de certas partes do mundo em proveito de outras, através de mecanismos renovados (serviço de dívida, política de patentes) ou antigos (guerra do Golfo), não poderá deixar de suscitar teorias, ideologias e utopias de luta, a médio prazo, que necessariamente precisarão levar em consideração o mundo em seu conjunto. Mas a inexistência, por enquanto, de teorias globais satisfatórias sem dúvida torna difícil a defesa de uma perspectiva holística, sem a qual não há como propor uma mudança cabal do estado de coisas imperante em direção a um futuro distinto. Certos historiadores de esquerda, como Josep Fontana, acham que a volta a um marxismo depurado bastaria.[31] Não o creio. As transformações (tanto do social mesmo quanto das ciências sociais) acumuladas de fins do século XIX até agora são suficientemente, a meu ver, para garantir que a nova visão holística e potencialmente renovadora das sociedades humanas que vier a surgir num futuro próximo terá muitos elementos do marxismo e, mais em geral, do "paradigma iluminista"; mas será uma teoria nova, diferente. Construí-la supõe, antes de mais nada, combater de frente certas tendências perversas da atualidade. Uma delas é a indiferença diante dos direitos humanos criada por um ciclo de progressiva quebra dos padrões de conduta civilizada que perduraram da Revolução Francesa até 1914, fenômeno estudado por Eric Hobsbawm. A outra é a ofensiva neoconservadora e neoliberal de que fala Pablo González Casanova, a qual, aproveitando-se da conjuntura mundial da atualidade, consegue impor um "tabu epistemológico" a problemas como os da dominação e da exploração, declarados inexistentes como objetos legítimos de estudo e debate.[32]

O paradigma "pós-moderno"

A definição mais explícita acerca do que seria a história-disciplina no interior do paradigma de que agora vou tratar é talvez a de Keith Jenkins, que vê sua própria posição a respeito como cética e irônica:

> "A história é um discurso mutável e problemático — ostensivamente a respeito de um aspecto do mundo, o passado —, produzido por um grupo de trabalhadores cujas mentes são de nosso tempo (em

grande maioria, em nossa cultura, historiadores assalariados) e que fazem seu trabalho em modalidades mutuamente reconhecíveis que são posicionadas epistemológica, ideológica e praticamente; e cujos produtos, uma vez em circulação, estão sujeitos a uma série de usos e abusos logicamente infinitos mas que, na realidade, correspondem a uma variedade de bases de poder existentes em qualquer momento que for considerado, as quais estruturam e distribuem os significados das histórias ao longo de um espectro que vai do dominante ao marginal."[33]

Por que chamar de pós-moderna uma concepção da história (ou melhor, das histórias) como a de Jenkins? Não só nem principalmente porque tal autor assim a considera. Sobretudo porque corresponde bem à definição do que seria a posição pós-moderna segundo os que a assumem. Com efeito, para J.F. Lyotard, o pós-modernismo se caracteriza pela "morte dos centros" e pela "incredulidade em relação às metanarrativas". O primeiro ponto, se aplicado à história-disciplina, levaria a afirmar que os pretensos centros (entenda-se: lugares de onde se fala) a partir dos quais se afirmariam as diversas posturas diante da mesma não são legítimos ou naturais, mas sim ficções arbitrárias e passageiras, articuladoras de interesses que não são universais: são sempre particulares, relativos a grupos restritos e socialmente hierarquizados de poder (em outras palavras: não há História; há histórias "de" e "para" os grupos em questão). O segundo ponto significa que, no mundo em que agora vivemos, qualquer "metadiscurso", qualquer teoria global, tornou-se impossível de sustentar devido ao colapso da crença nos valores de todo tipo e em sua hierarquização como sendo universais, o que explicaria o assumido niilismo intelectual contemporâneo, com seu relativismo absoluto e sua convicção de que o conhecimento se reduz a processos de semiose e interpretação (hermenêutica) impossíveis de ser hierarquizados de algum modo que possa pretender ao consenso.[34]

Não é difícil perceber o embasamento filosófico de uma concepção dessas: Nietzsche e Heidegger (aliás numa versão elaborada por epígonos seus como, entre outros, Foucault, Deleuze e Derrida), Wittgenstein.[35]

Apoiando-me no arqueólogo Jean-Claude Gardin, passo agora ao que seriam os aspectos centrais da tendência hermenêutica nas ciências sociais: (1) a dualidade natureza/cultura; (2) o lugar do sujeito (como ator social e como observador do social); (3) uma revisão dos critérios de validação; (4) a inevitabilidade de uma multiplicidade de interpretações para cada objeto estudado.

Em primeiro lugar, então, os modernos partidários de uma concepção hermenêutica dos estudos sociais — incluindo a história — retomam, com um novo discurso, uma velha bandeira dos neokantianos do fim do século passado e começo do século XX: a noção de que o comportamento humano e seus resultados são essencialmente diferentes dos fenômenos estudados pelas ciências naturais, o que impediria qualquer aproximação metodológica a estas últimas. É verdade que a própria ciência é, muitas vezes, impugnada em si, reduzida a mero discurso terrorista do poder, evacuador de "saberes alternativos". Mas o mais importante é, na verdade, em se tratando do social, a defesa de um enfoque baseado na compreensão (leia-se, na linguagem de hoje: interpretação, hermenêutica, crítica cultural etc.). O postulado implícito é uma nova encarnação da inefável "natureza humana": não mais o *homo faber,* nem o *homo oeconomicus,* e sim o *homo simbolicus.*

O segundo aspecto básico consiste em, a partir do anterior

afirmar ser desejável, no campo do humano ou social, levar-se em conta o papel dos indivíduos e dos pequenos grupos, com seus respectivos planos, consciências, representações (imaginário), crenças, valores, desejos. Num outro nível, o do observador, seria preciso reconhecer que, com sua subjetividade, faz parte integrante daquilo que estuda — conduza isto ou não a recomendar alguma inefável "empatia" com os indivíduos ou grupos tomados como objeto (ponto sobre o qual não há consenso entre os defensores da autoproclamada Nova História).

Como conseqüência, são postas em dúvida e rechaçadas as formas de validação do conhecimento antes usuais. Neste ponto, as posições possíveis variam bastante, indo da subjetividade do autor individual ou de um leitor implícito igualmente individual às posições de grupos de pessoas diversamente designados: "comunidade interpretativa", "comunidade textual", "sociedade discursiva". Em qualquer hipótese, tratar-se-ia de um processo hermenêutico de interpretação, no caso da história tomado de empréstimo de preferência a uma certa antropologia, com maior freqüência a de Clifford Geertz ou alguma outra vertente de culturalismo relativista. Em posições extremas pode ocorrer a simples recusa de qualquer validação como desnecessária, impossível ou indesejável.

Todo o anterior, agindo em conjunto, conduz inevitavelmente a um relativismo radical: as interpretações são necessariamente múltiplas a respeito de um dado tema; e inexistem formas aceitáveis de escolher entre elas. São todas válidas se satisfizerem aos critérios do autor e daqueles que com ele concordarem.[36]

Particularmente influentes sobre os historiadores foram as reflexões relativas às formas da representação histórica, sendo esta última postulada como elemento constitutivo por excelência do pensamento histórico. A pergunta central a ser formulada seria: que formas, prévias a qualquer conteúdo específico, o saber histórico recebe de sua estrutura literária, de sua textualidade ideologicamente condicionada (ou, se se preferir, daquilo que Foucault chama de epistemes)? Respondendo-a, chegar-se-ia à noção de que a reconstrução do labor profissional empreendido pelos historiadores a partir das "formas de representação", dos "níveis de discursividade", das "epistemes" mostraria a inexistência, no conhecimento que produzem, de um caráter científico, objetivo, racional. Por conseguinte, seria recomendável abandonar o analítico, o estrutural, a macroanálise, a explicação — ilusões cientificistas — em favor da hermenêutica, da micro-história, da valorização das interações intencionalmente dirigidas, da concepção da história como sendo narrativa e literária.[37] Esta posição toma como postulado tido como evidente por si mesmo — o que está longe de ser verdade — a idéia de que "discurso" e "realidade humana" (individual ou coletiva) são grandezas incomensuráveis: o primeiro falaria por tal razão sempre sobre si mesmo, a pretexto de falar sobre a segunda.

Qual pode ser a origem do avanço do paradigma pós-moderno, progressivamente visível ao longo do período 1968-1989? Em outra ocasião, ocupei-me do assunto numa perspectiva histórico-social.[38] Aqui, vou tratar mais especificamente dos aspectos intelectuais da questão.

Alex Callinicos mostrou que, visto de certo ângulo, o pós-modernismo revela-se como resultado da trajetória pessoal de intelectuais que podem ser considerados da "geração de 1968" no decorrer da década de 1970: de portadores de esperanças revolucionárias desiludidas, muitos deles passaram ao abandono da crença na possibilidade de uma transformação social global;

daí, ao apoio entusiástico a movimentos parcializados de luta ou reivindicação (feminismo, regionalismo, movimento *gay,* ecologismo, movimento negro etc.), associado a um "frentismo" mal-explicado; vários, indo além, desembocaram por fim na social-democracia, no neoconservadorismo ou no neoliberalismo. Tal processo ocorreu tanto no Ocidente quanto no antigo bloco socialista, mesmo antes de 1989: recorde-se, por exemplo, a trajetória de Agnes Heller, de discípula de Georg Lukács a musa do pós-modernismo, sobretudo rápida após deixar o seu país.[39]

Ainda mais relevante, sem dúvida, é ver no pós-modernismo uma das reações possíveis à percepção, no âmbito das ciências sociais, das conseqüências da dimensão semiótica do social.

O século XIX, no seu final, e principalmente o nosso século, assistiram à descoberta da existência e da presença generalizada de numerosas programações sociais do comportamento. Muito do que as pessoas fazem está programado por sua sociedade: sem isto, nenhum comportamento poderia ser identificado como pertencente a uma dada classe de ações e assim ser compreendido. Na medida em que os cientistas sociais e filósofos se deram conta desta descoberta essencial, alguns trataram de deduzir dela uma conseqüência da maior importância: todas as representações humanas de todos os tipos são simbolicamente mediadas. Em outras palavras, o conhecimento humano em todas as suas formas tem a ver com linguagens (no sentido semiótico: verbais tanto quanto não-verbais) e processos de significação (semioses).

Como entender tal constatação? Há duas formas possíveis de o fazer. A mais radical — que é a do pós-modernismo — consiste em afirmar que os processos de semiose e as linguagens são o que de fato existe. Não há, "lá fora", além deles, uma realidade cognoscível em si; nem há de fato um "sujeito" social ou histórico, seja individual, seja coletivo (o "sujeito" aparece meramente como "topologia estrutural de significantes"). A outra maneira possível de encarar a questão não leva, ao contrário da primeira, a que se descarte o racionalismo e o "eu" individual ou coletivo, o sujeito; mas sim à sua reconstrução à base da consideração da existência das programações, linguagens e semioses, e de sua interpretação.[40] No primeiro caso, ocorre um achatamento culturalista do mundo em "semiose" e em "texto", relativisticamente (e culturalmente) interpretados: é a posição pós-moderna.

Alguns batizam esta opção de enfoque como uma visão "simbólico-realista" da teoria social. Se todo conhecimento é uma construção simbólica, cada uma com o seu modelo próprio de articulação, então o que forma uma comunidade, o que a constitui como comunidade, é a forma específica de "socialidade" baseada em linguagens e grades de leitura das mesmas partilhadas por seus membros. Em lugar de uma sociedade global — nível que, se existiu alguma vez, desapareceu no mundo pós-moderno da desarticulação social —, teríamos grupos numerosos e diversos, interesses também variados, subculturas. Isto foi criticado como sendo uma "cultura do narcisismo" e ajudaria a explicar, por exemplo, o surgimento da "ego-história".[41]

Convém notar, neste ponto, que os cultores da Nova História nem sempre se alinham a uma posição ortodoxa ou estrita nestas questões. Ou, ao fazê-lo, podem depois recuar. Darei como exemplo o *mea culpa* de um deles ao reconhecer as insuficiências daquilo que chama a "estética de um realismo simplista" (que vincula ao método da "descrição densa" de Geertz), ao denunciar o fato de que tende a tornar a história politicamente "domesticada" e

inofensiva, bem como a proporcionar uma arrogante boa consciência aos historiadores com base na "empatia" que alguns deles pretendem estabelecer com as pessoas e grupos pequenos do passado que estudam.[42] Outro exemplo adequado é o de Giovanni Levi ao tratar da "micro-história" e das distâncias que deve tomar em relação às opções derivadas de Geertz. Diz Levi que, enquanto a antropologia interpretativa tende a ver um significado homogêneo nos signos e sinais socialmente difundidos, o historiador os vê como ambíguos, no sentido de comportarem múltiplas representações socialmente diferenciadas e fragmentadas.[43] Outra forma de escapar a uma antropologia como a de Geertz tem sido buscar o apoio na posição antropológica mais dinâmica ou processual de Marshall Sahlins: os "signos em ação" (fala, mensagem), em relação ao sistema de signos (a "língua" em Ferdinand de Saussure), podem seja reproduzir, seja mudar o significado original.[44]

Outrossim, há muitas vezes um desejo, na Nova História, de ser a porta-voz de uma visão que seria a do "homem comum", do "homem da rua", das "massas inarticuladas", ainda que tal engajamento com freqüência prefira enfocar as minorias discriminadas em lugar das maiorias exploradas.[45]

Passando agora às críticas de que o paradigma tem sido alvo, comecemos pelas questões filosóficas mais gerais. Ao tratar do modernismo como problema filosófico, Robert Pippin chega à conclusão de que os pós-estruturalistas e pós-modernistas, apesar de toda a atenção que prestam a coisas como linguagem, texto, desejo, psicanálise, gênero etc., não souberam resolver os problemas que atormentaram os pensadores que, pioneiramente, formularam em pleno século XIX uma crítica radical da modernidade; nem mesmo conseguiram livrar-se efetivamente das problemáticas próprias do modernismo — coisa que também demonstra Callinicos. O anti-racionalismo típico da corrente às vezes se acompanha de certo desleixo teórico e metodológico (e mesmo, o que é especialmente grave no caso de historiadores, quanto à crítica das fontes). Os pós-modernos costumam, com efeito, ser mais apodícticos e retóricos do que argumentativos: abundam em seus textos as afirmações apresentadas como se fossem axiomáticas e auto-evidentes, não sendo então demonstradas — como se bastasse dizer "eu acho", "eu quero", "minha posição é"... Nem mesmo se preocupam com a refutação detalhada e rigorosa das posições contrárias. Foucault, por exemplo, declarou certa vez que, diante dos que ainda querem falar do homem, com suas formas de reflexão "torpes e desviadas" — mas ele não demonstra que o sejam —, convém refugiar-se num riso filosófico "de certa forma silencioso": algo bem mais cômodo, por certo, do que uma refutação com argumentos! Há paradoxos e aporias insolúveis em muitas das posições pós-modernas. Assim, por exemplo, no caso da "desconstrução". Sendo os pontos de partida, no caso (por exemplo em Derrida), a negação de um sujeito agente e de qualquer relação referencial entre discurso e realidade, por que o discurso da desconstrução seria mais aceitável, teria maior autoridade do que qualquer outro dos discursos e escritas, no jogo dos significantes que se multiplicam até o infinito? E como conciliar a negação do sujeito e do homem com um método hermenêutico relativista que, na prática, descamba para o subjetivismo?[46]

Poder-se-ia invocar também, contra muitos membros da corrente atual, o fato de caírem no velho "façam o que eu digo, não o que eu faço". Assim, embora Jenkins afirme que todos os discursos históricos se ligam a bases hierarquizadas de poder,

procurar-se-ia em vão em seu livro um esclarecimento de qual é, afinal, a base de poder de seu próprio discurso.[47] E não se trata de uma exceção. A denúncia da ciência e do racionalismo como terrorismos a serviço do poder está longe de significar que os pós-modernos, uma vez encastelados em posição de poder, sejam mais tolerantes na prática, devido ao relativismo que em tese pregam, do que aqueles que criticam e combatem.

Jörn Rüsen aponta três deficiências centrais no pensamento histórico pós-moderno (ou seja, na Nova História). Acha que a oposição à teoria e a um "enquadramento dos fenômenos históricos dentro de direcionamentos temporais globais" acaba relegando alguns dos problemas caros aos próprios pós-modernos — devastação da natureza, armamentismo, aperfeiçoamento das técnicas de dominação, por exemplo — a um "limbo de fenômenos" como que naturalizados; os quais, livres da crítica e da resistência (enfraquecidas pela eliminação dos contextos sociais globais), podem grassar "muito mais impunemente". Também lhe parece que a vivência da alteridade na opção pelo quotidiano e pela micro-análise — mais em geral, pela visão antropológico-cultural — pode descambar facilmente para "uma cultura histórica que supervaloriza os sentimentos e com isso cai no irracionalismo e no misticismo", tendo abandonado os instrumentos críticos da razão. Por fim, combate a tendência a negligenciar o "trabalho teórico de apreensão conceitual da vivência histórica como um todo", os esforços no sentido de uma síntese abrangente, já que, sem eles, a própria tentativa pós-moderna de buscar um novo significado histórico para seus objetos estaria condenada à dispersão e à irrelevância, por limitar-se a uma "contraposição abstrata" entre as condições de vida atuais e as alternativas histórico-temporais relembradas, sem que as relações entre elas sejam esclarecidas integradamente.[48] Vê-se que o último ponto é uma crítica à "história em migalhas" quando se torna exclusiva.

Em artigo de grande interesse, David Garr, na esteira de autores como Paul Kripke, Keith Donnellan ou Donald Davidson, mas usando argumentos filosóficos tomados da mesma linha invocada pelos pós-modernos (em especial Husserl e Heidegger), opôs-se à visão — típica por exemplo de Paul Ricoeur e Hayden White — que, a partir da problemática da representação da realidade, postula uma descontinuidade radical entre a narrativa e o mundo real físico ou humano (neste caso, que é o que interessa a Carr, individual ou coletivo). Mostrou, primeiro para a vida dos indivíduos, depois para a das coletividades humanas, que a idéia central de que as narrativas distorcem a realidade, por ser a estrutura discursiva daquelas incomensurável com esta, é equivocada: as narrativas são condição intrínseca, *sine qua non,* dos processos da própria vivência humana individual ou coletiva. Em outras palavras, a função narrativa "é prática antes de ser cognitiva ou estética", razão pela qual, longe de poder negar-se qualquer relação entre o discurso narrativo e a realidade, a narrativa histórica mantém relações necessárias e estreitas com o seu objeto social real. Eis aqui uma parte de suas conclusões:

> "Voltando aos textos narrativos como artefatos literários — fictícios ou históricos —, tratei de demonstrar (...) que tais narrativas devem ser consideradas, não como um desvio da estrutura de eventos que narram, muito menos como uma deformação ou uma transformação radical deles, e sim como uma extensão de suas características primárias. (...) ...não estou de acordo em que a *forma* narrativa seja algo que se produz nesses gêneros literários (ficção e história) para impor-se a uma realidade não-narrativa (...)."[49]

A importância da argumentação de Carr é principalmente a

de combater o relativismo extremo dos pós-modernos, para os quais o significado do social é visto como um "texto" abordado num relativismo culturalmente contextualizado, já que cada interpretação cria um novo significado e, assim sendo, ocorre uma relativização completa de todas as categorias, encaradas como simples símbolos desprovidos de todo conteúdo material.

Note-se ainda que, na crítica a Clifford Geertz — mais avançada hoje em dia nos Estados Unidos e na Europa do que os brasileiros costumam pensar —, diversos antropólogos e outros cientistas sociais deram aulas válidas de teoria e método. Um deles em especial — Roger Keesing — mostrou que a cultura pode ser, entre outras coisas, um modo de mascarar e sustentar poderes e privilégios, de ocultar a exploração e a opressão. Apontou também que é preciso sempre perguntar *quem* cria e define os significados culturais; e com que finalidade.[50]

Conclusão

Em seu artigo sobre a micro-história, Giovanni Levi afirma que, nela,

> "...mostra-se uma relação entre os sistemas normativos e a liberdade de ação criada para os indivíduos por aqueles espaços que sempre existem e pelas inconsistências internas que fazem parte de quaisquer (...) sistemas normativos".[51]

Esta proposta de método ou estratégia de pesquisa não só me parece perfeitamente razoável como, também, em nada seria incompatível com as posições básicas do paradigma que chamei de "iluminista"; mesmo porque achar as "inconsistências internas" e "espaços" mencionados supõe levar em conta os "sistemas normativos" mais globais. O mesmo não ocorre, porém, com as considerações sobre narrativa e discursividade que aparecem no mesmo artigo.

Num livro sobre as mulheres no Egito faraônico, Gay Robins constata que o feminismo contemporâneo — e, portanto, uma visão ou visões feministas da história — só pôde surgir devido ao "valor crescente atribuído ao indivíduo como uma entidade separada", em lugar de vê-lo principalmente como uma parte da máquina social "dotada de lugar e função prescritos".[52] O que de modo algum significa que, uma vez surgida, a história da mulher precise ser caudatária de um individualismo extremado como o da atual "cultura do narcisismo" (mesmo hoje, muitas vezes já não o é, felizmente).

O que estou querendo dizer é que, no caso da Nova História, como neste capítulo tomamos a expressão, alguns de seus aspectos vieram para ficar; entre eles a ampliação considerável dos objetos e estratégias de pesquisa e a reivindicação do individual, do subjetivo, do simbólico como dimensões necessárias e legítimas da análise histórica. Os excessos unilaterais — e também os havia no paradigma "iluminista" — a meu ver se configuram como modismos ou como resultados da luta ideológica que, pelo contrário, serão passageiros. Em minha opinião, como foi explicado, é inevitável que surjam, a curto ou médio prazo, um ou mais paradigmas explicativos globais, já que as razões que os suscitaram no passado, os graves problemas sociais e mundiais sem resolver, exigirão que se renovem os horizontes utópicos orientadores, amanhã, de lutas sociais menos parcializadas e mais coerentes do que as de hoje: as quais serão, no entanto, bastante diferentes das lutas de ontem, já que, por mais que ainda no âmbito do capitalismo, as sociedades humanas sofreram e continuam sofrendo transformações de enorme alcance.

Aquilo, porém, em que me recuso firmemente a acreditar é que erros e exageros passados justifiquem erros e exageros atuais de signo contrário. Em outras palavras, não creio que estejamos obrigados a passar do rigor formal e muitas vezes ilusório do cientificismo para algo tão limitado quanto uma "busca interpretativa culturalmente contextuada", uma hermenêutica que se esgote em si mesma. As ciências sociais, entre elas a história, não estão condenadas e escolher entre teorias deterministas da estrutura e teorias voluntaristas da consciência, sobretudo considerando tais posturas em suas modalidades unilaterais e polares; nem a passar de uma ciência freqüentemente mal conduzida — comprometida com teorias defeituosas da causação e da determinação e com uma análise estrutural unilateral — às evanescências da "desconstrução" e ao império exclusivo do relativismo e da microanálise.